Early Journal Content on JSTOR, Free to Anyone in the World

This article is one of nearly 500,000 scholarly works digitized and made freely available to everyone in the world by JSTOR.

Known as the Early Journal Content, this set of works include research articles, news, letters, and other writings published in more than 200 of the oldest leading academic journals. The works date from the mid-seventeenth to the early twentieth centuries.

We encourage people to read and share the Early Journal Content openly and to tell others that this resource exists. People may post this content online or redistribute in any way for non-commercial purposes.

Read more about Early Journal Content at http://about.jstor.org/participate-jstor/individuals/early-journal-content.

JSTOR is a digital library of academic journals, books, and primary source objects. JSTOR helps people discover, use, and build upon a wide range of content through a powerful research and teaching platform, and preserves this content for future generations. JSTOR is part of ITHAKA, a not-for-profit organization that also includes Ithaka S+R and Portico. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Sind die beiden dem Plato zugeschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos echt oder unecht?

I.

In Ueberweg's Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften[1]) ist, vielleicht auf Veranlassung einer Notiz C. Fr. Hermann's[2]) der schon früher von Socher[3]) ausgesprochene Gedanke, daß der Dialog Parmenides nicht Plato's Werk sei, von Neuem in Betracht gezogen worden. Ueberweg sucht nachzuweisen, daß der Verfasser dieses Dialogs auf einem von der platonischen Ideenlehre wesentlich verschiedenen ontologischen Standpunkt sich befinde, in der Form wie in der Behandlungsweise des Stoffes von Plato's Weise gänzlich abweiche und insbesondere einen wohlbekannten Einwurf des Aristoteles gegen die Ideenlehre (den sog. τρίτος ἄνθρωπος) kenne und berücksichtige, weswegen auf eine spätere Entstehung des Dialoges geschlossen werden müsse. Dazu komme, daß Aristoteles dieses Gespräch, welches „Probleme von fundamentalster Bedeutung in einer grade an seine eigene Form der Darstellung vielfach erinnernden Weise behandle," gänzlich ignorire: ein allerdings so gewichtiger Umstand, daß er zum Beweise gegen die Echtheit ein nicht Geringes beiträgt. Trotz der zu alter wie zu neuer Zeit dem Dialog Parmenides von mancher Seite her beigelegten Wichtigkeit und gezollten Verehrung wird man also geneigt sein müssen, ihn aus der Reihe der platonischen Schriften zu entfernen; man entgeht alsdann aber auch den verschiedenen Schwierigkeiten, welche der Inhalt desselben den Anordnern der Reihenfolge der Gespräche Plato's und den Darstellern des der platonischen Ideenlehre Eigenthümlichen noch immer gemacht hat und welche auch die gegen Ueberweg von Chr. A. Brandis erhobenen Bedenken[4]) nicht entfernen.

Denkt man sich aber den Parmenides als unecht, so scheint sein Fall auch den zweier anderer Dialoge, die Plato zugeschrieben werden, nach sich zu ziehen, des Sophistes nämlich und des Politikos. Denn zu Anfang des Erstern von diesen Beiden, welche als ein zusammengehöriges, von demselben Verfasser stammendes Zwillingsbrüderpaar

1) Wien 1861. 8°. S. 176—184.
2) Geschichte und System der platon. Philosophie Bd. I. S. 506.
3) Ueber Platons Schriften. München 1820. S. 273 fgg.
4) Fichte's Zeitschrift für Philosophie Bd. 40. S. 130. 131.

betrachtet werden müssen, wird auf den Dialog Parmenides in ganz unzweideutiger Weise angespielt. Es wäre wenigstens sehr gezwungen, wenn man die Worte aus dem Sophistes (p. 217 C.): *οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου* — nicht auf den Dialog Parmenides, sondern auf Plato's Aeußerung im Theaetet zurückbeziehen wollte (p. 183 E.). Alle Interpreten beziehen denn auch jene Worte des Sophistes auf den Parmenides, wonach, wenn dieser unecht sein sollte, zugleich jene beiden andern ausgeschlossen werden müßten. Demgemäß hat denn bereits Socher, wie die Unechtheit des Parmenides, so die der beiden andern genannten Dialoge angenommen und darzulegen gesucht, aber seine Gründe, wenn auch zum Theil unverächtlich, sind doch nicht durchschlagend genug, um über die Zähigkeit der Tradition und über die Behauptung zu siegen, daß Aristoteles durch seine Citate den platonischen Ursprung dieser Gespräche verbürge.

Ich will nun zuerst diese Annahme ins Auge fassen und prüfen, dann aber auf Inhalt und Form der beiden Dialoge selbst übergehend eine Untersuchung darüber anstellen, ob dieselben mit Plato's — aus unzweifelhaft echten Dialogen wohlbekannten — Anschauungen übereinstimmen. Da wird sich denn zeigen, daß dieß ganz und gar nicht der Fall sei; und an der Hand einer ganzen Reihe von Indicien wird es hoffentlich gelingen, den Glauben an Plato's Autorschaft dieser Dialoge trotz des vermeinten Zeugnisses aus Aristoteles zu erschüttern und wo möglich zu erneuter Untersuchung der einschlägigen Verhältnisse anzuregen.

In seinem oben genannten Werke hat Ueberweg, welcher jene Beziehung aus dem Anfange des Sophistes auf den Dialog Parmenides außer Acht gelassen hat, zu erhärten gestrebt, daß Aristoteles beide Dialoge, Sophistes wie Politikos, für Plato's Werk gehalten habe. Wäre dieser Nachweis gelungen, so würden wir freilich, da das Zeugniß des Stagiriten für die Echtheit platonischer Schriften das beste und zuverlässigste ist, in die nicht geringe Verlegenheit versetzt werden, große und kleine Widersprüche zwischen andern Schriften Plato's und diesen beiden Dialogen ausgleichen zu müssen, was sicher noch immer nicht hat gelingen wollen; indessen scheint mir Uebervegs Beweisführung keineswegs unwiderleglich zu sein, wie er selbst nur von „sehr wahrscheinlichen Beziehungen oder doch Mitbeziehungen des Aristoteles auf Stellen der beiden Gespräche ohne Nennung des Titels der Schrift mit Nennung oder doch deutlicher Bezeichnung Plato's" redet.

Man muß also vor allen Dingen wissen, daß Aristoteles weder einen der beiden Dialoge jemals nennt, noch daß er um so viel weniger jemals Plato als deren Verfasser nennt. Er bringt aber auch keine Citate aus diesen Dialogen jemals bei, um sie als platonische

Sätze zu bezeichnen. Es heißt einmal in der Metaphyſik (L. VI c. 2. p. 1026 B. 14): *Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ* — fährt er fort — *οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων.* Und ganz ähnlich drückt er ſich noch einmal in der Metaphyſik aus (L. XI, c. 8 p. 1064 B. 29): *Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν.* Nun kommt allerdings im Dialog Sophiſtes die gleiche Definition vor, daß nämlich der ſophiſtiſche Künſtler ſich mit dem *μὴ ὄν* abgebe im Gegenſatz des Philoſophen, welcher der Idee des Seienden nachjage[5]) und dieß wird denn auch als das durchſchlagendſte Zeugniß für die Echtheit des Dialogs betrachtet. Aber iſt es auch ein ſolches? Man iſt allerdings nicht gezwungen, das *οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας* auf blos mündliche Aeußerung Plato's zu beziehen, wie doch Ueberweg ſelbſt zu thun geneigt iſt, der den platoniſchen Urſprung des Sophiſtes annimmt. In dieſer Hinſicht werde ich von einem feinen Kenner des Griechiſchen, insbeſondere des ariſtoteliſchen Sprachgebrauches, durch eine höchſt dankenswerthe Auseinanderſetzung belehrt, deren weſentlichſten Theil, wie mir verſtattet worden iſt, ich hier mittheilen will.

„Die ſtrengen Kanones — ſo heißt es in der erwähnten Auseinanderſetzung — über die Anwendung des Präſens bei Citaten aus Schriften und des Praeteritum bei Erwähnung mündlicher Aeußerungen ſind an ſich mit dem Gebrauch der Tempora in der lebendigen griechiſchen Proſa unverträglich und unterliegen nach dem Zugeſtändniß ihrer Aufſteller ſelbſt ſo vielen und unberechenbaren Modificationen, daß ſie als Handhabe zu kritiſchen Entſcheidungen werthlos werden. Ganz ſo wie im Deutſchen die Ausdrücke „Kant ſagt, Kant ſagte, Kant hat geſagt" bei Citaten aus Kant's Werken gleich ſehr anwendbar ſind, ſo weiſen auch im Griechiſchen *Πλάτων φησὶν, εἶπεν, εἴρηκεν* gleichmäßig auf Platon's Werke. Zuzugeben iſt nur, daß wie man im Deutſchen bei „Kant pflegte zu ſagen", zunächſt nicht an Schriftliches denkt, ſo auch im Griechiſchen man in dem dauernd beſchreibenden Imperfectum (nicht Präteritum überhaupt) am leichteſten eine Beziehung auf mündliche Ausſprüche finden kann. Aber auch dann dürfen es nicht ſo abgegriffene Imperfecta ſein, wie *ἔλεγεν* und *ἔφη* — muß ja Ueberweg ſelbſt S. 141 zugeben, daß bei Citaten aus Menexenos bald *ἔλεγεν* bald *λέγει* gebraucht iſt —, ſondern es müſſen ſo maleriſche und nachdrückliche ſein, wie Eth. Nic. I. 2. p. 1095 A. 32 *Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει* „Plato pflegte ſich dieſes Bedenken vorzulegen und zu fragen" u. ſ. w. Um die Unhaltbarkeit jener Kanones einzuſehen, genügt es ſich vorzuſtellen, wohin wir bei unſern Fragmentenſammlungen gelangen würden, wenn wir nur *φησὶν*, aber nicht *εἴρηκεν* oder *εἶπεν* oder *ἔφη* als Citat aus einer Schrift gelten laſſen wollten."

5) p. 254. A.

„In der Stelle der Metaphysik jedoch behauptet man, schließe εἴρηκε φήσας — denn so hat man wohl verbunden — die Beziehung auf Schriften aus, es könne mit diesen gehäuften Präterita nur eine mündliche Aeußerung gemeint sein. Aber die Häufung ist gar nicht vorhanden, und ein absolut stehendes εἴρηκε φήσας im Griechischen eben so undenkbar wie im Deutschen „er sagte sagend". Hier ist vielmehr das Verbum εἴρηκε mit dem Adverbium κακῶς zu einem Begriffe verwachsen, wie das so oft im Griechischen geschieht; und in der lebendigen griechischen Prosa hört man in κακῶς εἰρηκέναι und καλῶς εἰρηκέναι gar nicht die einzelnen Wörter in ihrer besondern Bedeutung, sondern nur die Phrase im Ganzen, und sie bedeutet: Unrecht haben, Recht haben. Wer dafür eines Beweises bedarf, den verweise ich auf Arist. Polit. II. c. 6 p. 1265 B. 29, wo es in der Kritik der platonischen Leges heißt: εἰ μὲν οὖν ὡς κοινοτάτην ταύτην κατασκευάζει ταῖς πόλεσι πολιτείαν, καλῶς εἴρηκεν ἴσως· εἰ δ' ὡς ἀρίστην μετὰ τὴν πρώτην πολιτείαν, οὐ καλῶς. Will man hier etwa die Beziehung auf die Schrift Leges leugnen, weil das Perfectum εἴρηκε gebraucht ist oder will man, um die Gleichmäßigkeit mit dem Präsens κατασκευάζει herzustellen, εἴρηκεν in φησὶν ändern? Beides wäre in demselben Grade unzulässig. Vielmehr bedeutet hier, wie immer, καλῶς εἴρηκεν „er hat Recht," und der ganze Satz ist folgendermaßen zu übersetzen: „Stellt Plato diese gemischte Verfassung als die am meisten für griechische Staaten zugängliche auf, so hat er vielleicht Recht, stellt er sie jedoch auf als die nächstbeste nach der besten Verfassung, so hat er Unrecht." Ganz ebenso heißt nun auch in der fraglichen Stelle der Metaphysik Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν κτλ. Plato hat nicht Unrecht, wenn er sagt, der Sophist befasse sich u. s. w.".

Die Richtigkeit nun von allem diesem zugegeben, so ist damit immer erst der Beweis der Möglichkeit, nicht der Nothwendigkeit geführt, daß Aristoteles sich grade auf den Dialog Sophistes, nicht auf mündliche Aeußerungen Plato's beziehe. Letzteres wird auf keinen Fall dadurch ausgeschlossen, daß φήσας auch von Schriften gesagt zu werden pflegt. Können wir auch nicht gradezu behaupten, daß an jener Stelle Aristoteles von einer mündlichen Aeußerung Plato's rede, und müssen wir auch Ueberweg zugeben, daß eine Mitbeziehung auf einen Dialog Sophistes von vermeintlich platonischem Ursprung dabei möglich sei, so ist dadurch, wie er selbst zugesteht, ein zureichender Beweis für die Echtheit des Dialogs noch nicht gewonnen.

Aber, fährt Ueberweg fort, daß wirklich eine Schrift, und zwar auch der auf uns gekommene Sophistes, dem Aristoteles vorlag, dafür läßt sich eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit durch die Stelle de part. anim. I, 2. 642. B. 10 gewinnen, in der Aristoteles verschiedene Fehler des Eintheilens rügt und eine solche falsche Eintheilung tadelnd herbeizieht mit dem Zusatz „καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις;"

was nach dieſer Stelle die *γεγραμμέναι διαιρέσεις* enthalten ſollen, findet ſich theils im Sophiſtes, theils auch und zwar weit genauer, im Politikos. Wenn man alſo auch beim Vergleich des von Ariſtoteles Erwähnten mit dem im Sophiſtes Vorgetragenen zu dem Schluß kommt (p. 155), daß das Ariſtoteliſche Citat vielmehr auf den Politikos als auf den Sophiſtes bezogen werden müſſe, ſo thue dies der Folgerung, der uns überlieferte Sophiſtes ſei dem Ariſtoteles bereits bekannt geweſen, keinen Eintrag, da jedes Zeugniß für den Politikos zugleich ein ſolches für den Sophiſtes ſei, der im Politikos mehrmals (p. 257 A; 266 D; 284 B; 286 B) faſt förmlich citirt werde.

Daß Ariſtoteles den Politikos kannte, dazu bedarf es freilich keines weitläufigen Beweiſes. Ariſtoteles citirt eine Stelle dieſes Dialogs in der Politik (IV, 2. 1289. B. 5) indem er ſagt: *ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν φαύλων δὲ ἀρίστην* — welches mit Pol. p. 302 vollkommen ſtimmt. Aber auch eine andere Stelle gleich zu Anfang der Politik (L. I, 1. p. 1252.) deutet auf Bekanntſchaft des Ariſtoteles mit dem Politikos (vergl. p. 259. B). Nehmen wir alſo an, daß der Stagirite beide Dialoge gekannt habe, wo liegt darin, daß er ſie Plato zuſchrieb? Sind die *γεγραμμέναι διαιρέσεις*, deren Inhalt mit den Eintheilungen im Politikos übereinſtimmt, etwa ſonſt von ihm als Plato's Arbeit citirt? Durchaus nicht. Im Gegenſatz dazu citirt er vielmehr einmal platoniſche Diäreſen, welche theils keine beſondere Schrift geweſen zu ſein ſcheinen, theils aber wegen der darin erwähnten Dreiheit der Eintheilungsglieder ſich von den Dichotomien der beiden Dialoge weſentlich unterſcheiden. (de gen. et corr. II, 3. p. 330. B. 15: *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες* (sc. *στοιχεῖα*) *καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι, τὸ γὰρ μέσον μῖγμα ποιεῖ.*) Jene *γεγραμμέναι διαιρέσεις* für platoniſche zu erklären, iſt daher eine reine Willkühr.

Aber Ueberweg bringt nach Bonitz' Vorgange (Commentar zur ariſt. Metaphyſik p. 575) noch eine andere Stelle bei, die, wie ſich nicht leugnen läßt, in naher Beziehung zum Inhalt des Sophiſtes ſteht. Ariſtoteles ſagt Metaphyſik *N*, 2. p. 1089. A.: *ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ· οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο φανῇ* (oder *δαῇς*) *εἶναι μὴ ἐόντα ἀλλ' ἀνάγκην* (ſtatt *ἀνάγκη*) *εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν.* — Eb.: *ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα· διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαῖαν εἶναι τὴν μὴ*

ποδιαίαν. Aehnlich heißt es Sophistes p. 237 A. τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ἄν. (Vgl. p. 257 B. 258 B.) Und p. 260 C.: μιγνυμένου δὲ δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον. „Der Aristotelische Ausdruck βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος," so bemerkt Ueberweg, „steht in offenbarer Beziehung zu dieser Aeußerung und würde genau den Sinn derselben wiedergeben, wenn er gedeutet werden dürfte: das in dem ψεῦδος sich kund gebende μὴ ὄν; er giebt ihn aber ungenau wieder (worauf Bonitz a. a. O. S. 576 Note 1. mit Recht aufmerksam macht)". „Eine andere Abweichung der Aristotelischen Angaben," so fährt Ueberweg fort, „liegt darin, daß Aristoteles den Plato aus dem ὄν und μὴ ὄν die Vielheit des Realen, im Gegensatz zu der Parmenideischen Lehre von dem Einen Sein, construiren läßt, im Sophistes dagegen die Gemeinschaft der Ideen untereinander, deren Vielheit die Voraussetzung bildet, auf das μὴ ὄν als θάτερον zurückgeführt wird, und auch die Polemik zunächst diese Beziehung hat und nicht unmittelbar gegen die Läugnung der Vielheit gerichtet ist". Ueberweg meint daher, eine „Doppelbeziehung" theils auf den Sophistes, theils auf Erörterungen in der Platonischen Schule annehmen zu müssen. Das Präteritum ἐλέγετο weise auf mündliche Auseinandersetzungen hin, im Sophistes finde sich die mit ἐλέγετο angeführte Aeußerung nicht und auch sonst nicht in den als platonisch geltenden Schriften. Wenn nun, so müssen wir hier fragen, die mit ἐλέγετο angeführte Aeußerung im Sophistes nicht vorkommt, welches Recht hat man, die ganze Stelle auf diesen Dialog zu beziehen? Eine Stelle, in der nach Ueberweg's eigenem Geständniß von wesentlich andern Dingen, als der Sophistes enthält, die Rede ist? Aristoteles kritisirt nämlich in derselben die Annahme, die Vielheit der Dinge aus dem ὄν und μὴ ὄν hervorgehen zu lassen: davon ist aber im Sophistes nicht die Rede. Daß das μὴ ὄν mit dem ψεῦδος im Sophistes zusammengebracht wird, ist freilich richtig, doch ist dieß etwas so Allgemeines und bei Aristoteles öfters Vorkommendes, daß daraus eine Beziehung der angegebenen Stelle der Metaphysik auf den Dialog noch nicht abzuleiten wäre und zwar um so weniger, als grade diese Definition des ψεῦδος auf eine mündliche Aeußerung Plato's zurückbezogen werden muß, wie eben das ἐλέγετο und das im Sophistes nicht vorkommende Beispiel des Geometers andeuten. Demnach kann von einer „offenbaren" Beziehung der Stelle zu unserm Dialog nicht die Rede sein: Aristoteles kritisirt darin keinen im Sophistes aufgeführten Satz, wie denn der Sophistes überhaupt sich nicht mit den στοιχεῖα, den metaphysischen Urpotenzen, sondern mit den γένη, deren Sinn wir später kennen lernen werden, beschäftigt.

Aber gesetzt auch den Fall, daß Aristoteles sich die unbegreifliche Unklarheit hätte zu Schulden kommen lassen, in Doppelbeziehung

„theils auf den Sophiſtes, theils auf Erörterungen in der platoniſchen Schule" zu reden (unbegreiflich darum, weil er dadurch weder dem Sophiſtes mit deſſen κοινωνία τῶν γενῶν, noch den Erörterungen in der platoniſchen Schule über die Faſſung der στοιχεῖα gerecht zu werden hoffen durfte), redet er damit auch von Plato, wie Ueberweg annimmt? Ariſtoteles kritiſirt im Buche *N* der Metaphyſik die verſchiedenſten Stoichiologen, unter denen allerdings nebſt Andern auch Anhänger der platoniſchen Schule ſich befinden, aber Plato ſelbſt kommt in dieſem ganzen Buche, ſo viel ich wenigſtens finden kann, nirgends vor. Insbeſondere iſt an der Stelle, um welche es ſich handelt, von „Einigen" offenbar im Gegenſatz zu „Andern" die Rede; wer auch immer dieſe „Einige" ſind, welche die δυὰς feſthalten, das ἄνισον dagegen aufgeben zu müſſen glaubten, Plato ſelbſt kann nicht gemeint ſein, da dieſer, wie wir aus anderweitigen Anführungen des Ariſtoteles hinlänglich wiſſen, ſich beider Formeln bediente, in die ſeine Schüler und Anhänger ſich nachher getheilt haben werden, wie dieß im Verlauf philoſophiſcher Sektenbildung zu geſchehen pflegt. Dazu kommt dann noch Folgendes. Ariſtoteles leitet die Geneſis der platoniſchen Ideenlehre aus der Verknüpfung der heraklitiſchen Anſicht vom Fluß der Dinge mit der ſokratiſchen Lehre vom Begriffe ab (Metaphyſik XIII, 4. p. 1078. B. 12. vergl. I, 6. p. 987. A. 29), indem er — es iſt für unſern Zweck gleichgültig, ob mit Recht oder Unrecht — das Element des Eleatismus dabei übergeht. Hier aber leitet er grade die metaphyſiſche Anſicht der ἔνιοι von der Rückſichtnahme auf den Eleaten Parmenides ab, woraus erhellt, daß er ſich deren Lehre anders als die Plato's entſtanden dachte. Demgemäß würde es eine arge petitio principii ſein, wenn wir zuerſt annehmen wollten, der Sophiſtes ſei Plato's Werk, und dann, daraus folgernd, daß in der beſprochenen Stelle der Metaphyſik von Plato ſelbſt die Rede ſei, aus dieſer Stelle auf die Echtheit des Sophiſtes zurückſchließen wollten.

Faſſe ich das eben Erörterte zuſammen, ſo iſt aus Ariſtoteles uns nur eine, vielleicht in der Schule gethanene Aeußerung Plato's über das Weſen der Sophiſtik berichtet, welche auch im Dialog Sophiſtes vorkommt; die γεγραμμέναι διαιρέσεις beider Dialoge oder doch des Politikos ſcheint Ariſtoteles gekannt zu haben, aber er citirt ſie nicht als Plato's Werk, ſondern in einer Weiſe, die nicht grade dafür ſpricht, daß er ſie für platoniſch hielt, um ſo weniger, als er an einer andern Stelle von Plato's Diäreſen in einem andern Sinne, alſo im Unterſchiede von den γεγραμμέναι διαιρέσεις redet; die im *N* der Metaphyſik endlich vorkommenden Aeußerungen, welche mit dem Sophiſtes eine gewiſſe Beziehung haben mögen, reden nicht von Plato, ſie reden nur von „Einigen" im Gegenſatze zu vorher erwähnten Anderen; ſie reden zuverläſſig nicht von Plato. So daß, wenn es feſt ſtände, daß Ariſtoteles wirklich an der erwähnten Stelle (Metaphyſik *N*, 2. p. 1089. A.) ſich auf den Sophiſtes bezöge, man ſogar mit leidlicher

Sicherheit schließen könnte, daß derselbe seiner Meinung nach nicht von Plato herrühre. Bei der großen Verschiedenheit indessen der von Aristoteles kritisirten Lehre von den im Sophistes entwickelten Anschauungen unterliegt dieser Schluß noch manchen Bedenken, und wenn eine Beziehung der aristotelischen Stelle zum Sophistes im Allgemeinen auch nicht gradezu geleugnet werden darf, so muß doch die Art und Weise dieser Beziehung vorläufig noch als ein Problem der Untersuchung betrachtet werden, dessen Lösung von anderweitigen Momenten abhängig ist.

Wir haben mit einem Worte aus Aristoteles gar kein sicheres Zeugniß für die Echtheit des Sophistes als Plato's Schrift. Wir wissen nur, daß Aristoteles, als er die Politik schrieb, den Politikos kannte, und mögen daraus schließen, daß er auch den Sophistes gekannt haben werde: über den Verfasser beider Dialoge erfahren wir von ihm nicht das Geringste. Wir müssen uns also bei der Frage nach der Autorschaft an den Inhalt der Gespräche selbst halten und uns fragen, ob dieser Plato's gemäß und würdig sei. Ueberweg, trotz aller Mühe, die er sich giebt, aus Aristoteles die Echtheit nachzuweisen, scheint dieß selber zuzugeben, indem er erklärt, „eine dem Aristoteles nachweislich bereits bekannte Schrift, welche zugleich specifisch platonische Gedanken enthält, müsse, so lange kein Gegenbeweis vorliegt, durchaus für eine platonische gelten“ [6] — worin doch liegt, daß er sich im Grunde auf die „specifisch platonischen Gedanken,“ welche Sophistes und Politikos enthalten sollen, als Beweismittel für deren Echtheit bezieht. Finden wir nun aber neben platonischen Gedanken und Wendungen in beiden Dialogen Unplatonisches, ja Antiplatonisches, werden wir sie alsdann noch länger Plato zuschreiben dürfen? Einzelne platonische Gedanken können auch von einem Nachahmer stammen; wir finden deren in der ganzen spätern Litteratur zerstreut. Sollte sich daher entdecken, daß Sophistes und Politikos nach Inhalt wie nach Form Plato's nicht würdig sind und zu dem innern Geist seiner Spekulation, sowie zu der wohlbekannten Weise seiner Schriftstellerei nicht stimmen, so wird man keinen Anstand nehmen dürfen, sie trotz einzelner platonischer Elemente, die sie enthalten mögen, ihm abzusprechen.

Das Eigenthümlichste dieser Platonischen Spekulation nun ist die Ideenlehre, welche wir theils aus den unzweifelhaft echten Dialogen Plato's, dem Phädo und Phädrus, dem Symposion und Philebus, der Politeia, dem Timäus u. s. w. zur Genüge kennen lernen, theils durch die behufs scharfer Polemik wiederholt gegebene, damit übereinstimmende Darstellung des Aristoteles. Demgemäß unterschied Plato, wie wir auf das Bestimmteste wissen, zwischen einer Welt überirdischer, sich immer gleich bleibender ewiger Wesenheiten, der der Ideen oder Musterbilder der Dinge einerseits und der gemeinen Wirklichkeit andrer-

6) a. a. O. S. 155.

seits, indem er die Ideen unter die Kategorie des Seins, die materiellen Dinge unter die des bloßen Werdens faßte. Wie an und für sich, bilden diese beiden Sphären auch für die subjektive Auffassung den entscheidendsten Gegensatz. Die Ideenwelt soll nämlich der Gegenstand des Wissens (der ἐπιστήμη), die materielle Welt des bloßen Meinens (der δόξα) sein. Was das Verhältniß beider Welten zu einander anbetrifft, so drückt sich Plato so aus, daß die letztere nur durch die Gemeinschaft (κοινωνία, μεθέξει) mit ersterer bestehe und erkennbar sei — eine Gemeinschaft, welche in einigen Dialogen als durch die Schöpferkraft Gottes, des weltordnenden Geistes herbeigeführt gedacht wird. Plato legt, ganz in eleatischer Weise, das größte Gewicht auf den Gegensatz zwischen Sein und Werden, Wissen und Meinung; aber das Allgemeine erscheint ihm weder, wie dem Parmenides, als das eine, unendliche Seiende, noch als der bloße auf der Abstraction des Denkens beruhende socratische Begriff. Dem Parmenides gegenüber behauptet er eine Vielheit des Seienden, dem Socrates gegenüber die transcendente Wirklichkeit der Begriffe, welche dadurch zugleich allgemein und individuell, d. h. eben zu platonischen Ideen werden. Das Charakteristische dieser Spekulation liegt also darin, daß dasjenige, welches Gegenstand des abstracten Denkens ist, die allgemeinen Begriffe, mittels poetischer Phantasie zum Objekt einer durch Dialectik sich vollziehenden Intellectualanschauung hypostasirt worden ist und als solches von der gemeinen Wirklichkeit aufs Schärfste unterschieden wird.

Sieht man nun, nachdem man sich hieran erinnert, dasjenige an, was der Verfasser des Sophistes zunächst über den Begriff des Seins, offenbar den maßgebendsten Begriff des ganzen Dialogs, denkt, so findet man, daß er ihn durchaus nicht etwa in dem idealen Sinne auffaßt, wie Plato dieß thut. Allerdings leugnet er nicht die Realität der Ideen: darin muß man Bonitz, welcher sich um das Verständniß des Dialogs durch seine Abhandlung in den platonischen Studien am meisten verdient gemacht hat[7]), gegen Steinhart Recht geben, wenn gleich Steinhart, welcher im Sophistes nicht von Ideen, sondern nur von Verstandesbegriffen gehandelt findet[8]) insofern doch von einer richtigen Anschauung geleitet wird, als allerdings die γένη und εἴδη des Dialogs fast durchweg nicht im platonischen, sondern im aristotelischen Sinne bloßer abstracter Verstandesbegriffe ohne reale Existenz aufgefaßt werden müssen. Dieser Umstand thut aber, wie gesagt, der Behauptung Bonitzens nicht Eintrag, daß der Verfasser des Sophistes dennoch auch die Realität der Ideen annimmt — wenn dies auch einen Widerspruch zu involviren scheint. Bonitz hebt mit Recht unter andern Beweisstücken für seine Ansicht, daß im Sophistes die platonische Ideenlehre nicht fehle, die

7) Sitzungsberichte der kais. Akademie d. W. in Wien Bd. XXXIII der philos.-hist. Klasse. S. 285. Wien 1860.

8) Einleitung zum Sophistes S. 424. 441.

Kritik der ontologischen Systeme[9]) hervor, aus der erhelle, daß „Platon" d. h. der Verfasser des Sophistes von der Voraussetzung der Ideenlehre ausgehe. Dieß ist allerdings unzweifelhaft; aber ganz ebenso unzweifelhaft ist, worauf Bonitz nicht aufmerksam macht, daß trotzdem die platonische Ideenlehre der eigentliche ontologische Standpunkt des Verfassers nicht sei. Dieß sich klar zu machen, bleibe man nur einmal bei der eben erwähnten Kritik der verschiedenen Auffassungen des Seienden stehen. Da ist denn vor allen Dingen gewiß, daß nicht die Realität der Ideen nachzuweisen, als Zweck dieser Kritik betrachtet werden könne, sondern vielmehr die Erörterung des ganz in aristotelischer Weise abstract gefaßten Substanzbegriffes: ein von Plato's Weise des Philosophirens gänzlich abweichendes Unternehmen, wie auch die Aufzählung der früheren ontologischen Systeme, deren Aehnliches wir bei Plato nirgends finden, vielfach an die Einleitung der aristotelischen Metaphysik (*A*) sogar durch specielle Züge erinnert. In dieser Kritik, wie also Bonitz richtig bemerkt, macht der Verfasser des Sophistes sowohl den Dualisten als den Materialisten gegenüber die Realität der Ideen geltend[10]); aber wenn dieser zugleich erklärt, daß von der angenommenen Zweiheit des Seienden aus entweder auf eine Dreiheit oder auf eine Einheit geschlossen werden müsse, sieht man ganz deutlich, daß die Ideenlehre mit ihrem vielfachen Seienden nicht ausschließliche Geltung für ihn haben könne. Dasselbe erkennt man dann noch deutlicher in seiner Kritik des Materialismus. Freilich macht er diesem gegenüber geltend, die ethischen Mächte, wie z. B. die Gerechtigkeit, müßten ein Wirkliches sein, weil sie ja auf die Seele wirkten, und da sie unkörperlich seien, müßte von den Materialisten selbst also wenigstens Etwas als unkörperliche Substanz anerkannt werden; aber er leugnet doch bei alle dem gar nicht die Wirklichkeit dieser materiellen Welt, sondern bekämpft nur den Satz von der ausschließlichen Geltung des Materiellen. Und diese Anerkennung der materiellen Dinge als realer Wesen, welche Plato bekanntlich nie macht, finden wir durchweg bei ihm. In diesem Sinne, daß Substanz in erster und allgemeiner Bedeutung die Wirklichkeit der materiellen Dinge bezeichnet, spricht er von der ἀλήθεια τῶν πραγμάτων, wofür gleich nachher τὰ ὄντα, eben die Dinge oder die gemeine Wirklichkeit, nicht die platonischen Ideen, gesetzt werden[11]). In diesem Sinne heißt der Sophist μιμητὴς τῶν ὄντων[12]) und dieß wiederholt sich da, wo das Sein sogar dem „Etwas" beigelegt wird[13]). Kein unbefangener Leser wird sich der Einsicht verschließen können, daß dieselbe Grundanschauung im ganzen mittleren Theile des Sophistes durchweg herrsche. Es geht der

9) p. 242. C — p. 249.
10) a. a. O. p. 323.
11) p. 234. C. vgl. ebend. E.
12) p. 235. A.
13) p. 237. C.

Verfaſſer deſſelben ſogar ſo weit, ſelbſt den εἴκονες eine gewiſſe Wirklichkeit zuzuſprechen [14]). Wenn er nun gleichwohl die Realität der Ideen annimmt, ſo iſt dieſe ihm eine ſecundäre, allerdings zugeſtandene, aber keineswegs für ſeine Weltanſchauung maßgebend. Vergißt er doch da, wo von der Schöpferkraft Gottes die Rede iſt, die Ideen ganz und gar, indem er Gott nur die Dinge ſelbſt, Elemente, Thiere u. ſ. w. und dann noch die εἴκονες beſonders, ſchaffen läßt [15]). Man mag Letzteres als ein „mythiſches" Element betrachten, wie man ja überhaupt den Monotheismus, das Palladium der attiſchen Schule, ſich bei Plato als Mythus wegzuſchaffen ſucht, aber ich frage, war Plato, der in ſeinem Mythus Gott zum ποιητὴς und φυτοῦργος der Ideen erklärt [16]), fähig, jene „mythiſche" Aeußerung zu thun? Um zum Subſtanzbegriff des Sophiſtes zurückzukehren, ſo wird man es vielleicht ſonderbar finden, daß unſer Verfaſſer damit einen ſolchen Doppelſinn, wovon ich ſpreche, verbinden ſolle: aber ſo wenig Plato einen derartigen Doppelſinn mit dem Sein verbindet, ſo geläufig iſt derſelbe dem Ariſtoteles. Auch Ariſtoteles nennt Subſtanz im erſten und allgemeinen Sinne das τόδε τι, das einzelne, materielle Ding; als δευτέρα οὐσία erſt gilt ihm die Idee; genau ſo denkt und ſpricht ſich demnach aus unſer Verfaſſer.

Ueber das Weſen der Ideen drückt dieſer ſich ferner wieder ganz anders aus als Plato. Ausgehend von dem ariſtoteliſchen Satze, daß jedes Seiende als ſolches wirkend und leidend ſein müſſe, wendet er ihn auch auf die Ideen an. Bei Plato finden wir weder jenen Satz, noch deſſen Anwendung. Allerdings ſpricht Plato von einer κοινωνία und μέθεξις der Ideen mit den Dingen; von einer Bewegung und Wirkſamkeit derſelben ſpricht er aber nicht, wie ja Ariſtoteles (der Platos Anſichten ſicherlich ausreichend kannte und eingehend kritiſirt) ihm ausdrücklich die Unbeweglichkeit und Wirkungsloſigkeit der Ideen vorwirft. Es bedarf auch in der That keines großen Nachdenkens, um einzuſehen, daß Plato, wenn er ſeine Ideen „unter Anderm" auch als Kräfte faßte, damit dieſelben aufgab. Plato's ganze Speculation beruht auf dem Dualismus zwiſchen Ideen- und Erſcheinungswelt: wenn die Ideen auf die materielle Welt als Kräfte bewegend wirken, hört dieſer Dualismus, aber ſelbſt ſeine Vorausſetzung auf, da doch nur Gleiches auf Gleiches wirken kann. Für den Verfaſſer des Sophiſtes freilich, der Plato's und Ariſtoteles' Anſichten vermiſcht, hat es keine Schwierigkeit, eine Wirkſamkeit der Ideen auf die Dinge, wenigſtens auf die Seele zu ſtatuiren, da er wie oben bemerkt von einer ſubſtantiellen Ebenbürtigkeit des Materiellen mit den Ideen ausgeht. Plato's Ideen aber ſind und bleiben unbewegliche Muſterbilder, wie ſie unſer Verfaſſer ſelbſt, nach Ariſtoteles Vorgange, treffend ſchildert.

14) p. 240. B. vgl. p. 266. B.
15) p. 266.
16) Polit. p. 597.

Mit dieser letzten Bemerkung gehe ich auf einen allerdings sehr bestrittenen Punkt über, ob man nämlich die im Sophistes enthaltene Kritik der Ideenlehre auf die Megariker beziehen dürfe oder nicht. An der Stelle, wo der Sophistes eine Uebersicht der ontologischen Lehren giebt [17]), kommt er nach Besprechung der ältern Systeme auf den als noch immer brennend bezeichneten Kampf der Materialisten mit „den Freunden der Ideen" zu sprechen. Beider Thesen werden hinlänglich bezeichnet: dort handele es sich um die Identität von Sein und Körperlichkeit (σῶμα — ein in Plato's echten Schriften unerhörter Sprachgebrauch, der uns nur im Politikos, p. 288 D, wieder begegnet); hier um die Unterscheidung der nur denkbaren (νοητὰ) und immateriellen (ἀσώματα) Ideen als des Seienden von der Körperwelt als dem Werdenden. Letzteres nun hat Schleiermacher, dem die Echtheit des Sophistes als platonischer Schrift unzweifelhaft war und der wohl einsah, daß einerseits Plato sich in dieser Weise nicht selbst bekämpft haben könne, anderseits aber dabei von einer ganz bestimmten Schule, nicht vom Idealismus im Allgemeinen geredet werde, auf die Megariker als Lückenbüßer bezogen [18]), und ihm ist dann eine ganze Wolke von Zeugen gefolgt, obgleich er seine Meinung ebenso wenig zu begründen vermocht hatte, als seine Nachfolger darin es zu thun vermögen. Daß er deren gefunden, ist freilich um so wunderlicher, als H. Ritter schon im Jahre 1828 die Deycks'schen darauf bezüglichen Aufstellungen genügend zurückgewiesen hat [19]). So wenig wir von den Megarikern wissen, so sehr steht doch fest, daß sie die socratischen Fortsetzer des Eleatismus waren: demgemäß identificirten sie das Seiende mit dem Einen, worin schon liegt, daß sie einer Ideenlehre, welche vor allen Dingen die Vielheit des Seienden involvirt, nicht huldigen konnten. Das würde uns auch Aristoteles sicherlich mitgetheilt haben, um es zu bekämpfen. Aus ihm lernen wir ferner die Megariker als dialectische Kampfhähne kennen, auf welche das ihnen in unserer Stelle beigelegte Prädicat ἠμερώτεροι gar nicht paßt; endlich aber leugneten sie nach eleatischer Weise Werden und Bewegung, während in unserer Stelle doch ausdrücklich von der Annahme einer γένεσις gesprochen wird. Unter diesen Umständen, da nicht weniger als Alles gegen die Schleiermacher'sche Hypothese spricht, wird man wohl nicht umhin können, sie fallen zu lassen. Das hat denn auch Ueberweg erkannt [20]), indem er den letzten Vertreter jener Schleiermacher'schen Noth- und Hülfsansicht bekämpft und dagegen die Meinung aufstellt, die von dem Verfasser des Sophistes gemeinten Ideophilen seien solche Anhänger Plato's gewesen, welche in einer früheren Form seiner Lehre stecken geblieben wären. Ueberweg hat sich dabei offenbar die schlagenden Argumente Bonitzens, wonach

17) p. 242. B. u. s. w.
18) Einleitung zur Uebersetzung des Sophistes II, 2. S. 140 f.
19) Rhein. Museum, Jahrg. II. S. 305.
20) a. a. O. S. 277. 278.

der Sophiſtes eine Begründung der Ideenlehre nicht enthält, ſondern von der ſchon vorhandenen (und ſetze ich hinzu, in ſeiner Weiſe anerkannten) Ideenlehre ausgeht, zu Nutzen gemacht: er ſetzt den Dialog daher überhaupt ſpäter, als die anderen Werke Plato's. Freilich kann man ſich mit Bonitz nur darüber wundern, wie Kenner der platoniſchen Schriften behaupten durften, der Sophiſtes ſolle zur Begründung der platoniſchen Ideenlehre dienen, da er dieſe allerdings nicht nur vorausſetzt, ſondern ſogar bekämpft; freilich muß dieſer Dialog mit Ueberweg alſo als jünger geſetzt werden, wie die platoniſchen Geſpräche, welche die Ideenlehre in der oben angedeuteten Form geben, aber haben wir darum das Recht, ihn als Plato's Werk zu betrachten? Zeller, Bonitz und Ueberweg ſind wenigſtens darin einig, daß der Sophiſtes eine „Umbildung" der Ideenlehre vorausſetze; Bonitz meint darin eine „Fortbildung" der Ideenlehre an der Hand der *κοινωνία τῶν γενῶν* erblicken zu dürfen. Aber dieſe Umbildung oder Fortbildung iſt, man mag die Sache anſehen, wie man will, ſo fundamental, daß der urſprüngliche Sinn der Ideenlehre damit ganz aufhört. Darauf habe ich ſchon oben hingewieſen. Man höre nun aber auch die Argumentation des Verfaſſers gegen die Unbeweglichkeit der Ideen. Er fragt nicht, wie man erwarten ſollte, da er den Begriff der *κοινωνία* in Anſpruch nimmt, der Gemeinſchaft der Ideen mit den Dingen, ſondern — was für ſeinen Standpunkt charakteriſtiſch genug iſt, der Gemeinſchaft des Erkennens mit den Ideen nach. Wenn das Erkennen, ſo argumentirt er, ein Thun iſt, ſo iſt das Erkanntwerden ein Leiden, nun werden die Ideen erkannt, folglich leiden ſie, folglich werden ſie bewegt. Muß man ihnen[21]) nun Bewegung zuſprechen, ſo muß man ihnen auch Leben, Seele und Vernunft zuſprechen. — Kann man einem Plato im Ernſt ſolche Beweisführung zutrauen? Kann man glauben, daß ſolche unlogiſche Argumente ihn bewogen haben könnten, die Lehre von den unbeweglichen Ideen aufzugeben? Aber unſer Verfaſſer geht noch weiter. Nachdem er dem Seienden die Bewegung zugeſprochen, behauptet er, demſelben auch die Ruhe beilegen zu müſſen[22]), ja einmal erklärt er gradezu, in allem Seienden erſcheine eine Miſchung von Ruhe und Bewegung[23]) womit wieder des Ariſtoteles Anſicht von der phyſiſchen Subſtanz ſtimmt: *τοιαύτη οὐσία, ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ*[24]).

Aber vergeſſen wir einmal, daß es nichts Anderes als gegen Plato aufgeſtellte Ariſtotelismen ſind, die uns hier, wie auch an andern

21) Der Verfaſſer braucht dabei den Ausdruck *τὸ παντελῶς ὄν*, der einigermaßen unverſtändlich wäre, wenn man nicht auf die Quelle, Republ. p. 477. A. zurückgehen könnte.

22) p. 249. A.

23) p. 252. A. — 253. C. Vgl. p. 249. D. p. 254. E.

24) Metaphyſik *E.* p. 1025. B. 20. — Später werden wir ſehen, daß dafür auch die *δύναμις* geſetzt wird.

Stellen des Sophistes entgegentreten, bilden wir uns einmal ein, daß Plato, was ja an sich nicht unmöglich ist, in seinen alten Tagen von der Unbeweglichkeit der Ideen wie von einer Jugendsünde (die freilich in ein sehr langdauerndes, hartnäckiges Uebel bei ihm übergegangen sein muß) zurückgekommen wäre und sie, die Ideen, um mit Zeller zu reden, als Kräfte — das ist in der That der prägnanteste Ausdruck für die Ansicht des Verfassers des Sophistes vom Seienden[25]) — zu betrachten sich entschlossen habe, ist damit denkbarer geworden, daß er sich über dieses Aufgeben seines Fundamentaldogmas so ausgelassen haben würde, wie im Sophistes geschieht? Wir mögen es wohl für ausgemacht annehmen, daß ein so selbstbewußter Denker wie er, wenn er seine das ganze Leben hindurch mündlich und schriftlich festgehaltene Ideenlehre am Ende zu verwerfen sich genöthigt gesehen hätte, dieß in würdigerer und feierlicherer Weise erklärt haben würde, als es im Sophistes der Fall ist, wo die Kritik der platonischen Lehre vom Sein verhältnißmäßig Nebensache ist und der dynamische Substanzbegriff des Verfassers gleich ohne Weiteres als selbstverständlich vorrückt. Ueberhaupt ist wenig von den platonischen Ideen als solchen, sondern, wie schon wiederholt bemerkt, von dem abstracten Begriff des Seienden im Dialog die Rede. Auf solche Weise hätte Plato also sicher nicht retractirt. Aber Aristoteles sagt uns auch von einer solchen Sinnesänderung seines Lehrers nichts, was zu thun er wahrhaftig nicht ermangelt haben würde, da er in seiner Metaphysik so vielfach auf der Polemik gegen die Ideenlehre fußt, ein Schwanken oder eine Selbstkritik Plato's ihm aber die stärksten Waffen geliefert haben würde, zumal wenn Plato sich dabei seiner δύναμις bedient hätte! Es ist undenkbar, daß Aristoteles die im Sophistes direct und indirect vorhandenen Gründe gegen die platonische Ideenlehre ignorirt haben sollte, wenn er Plato für den Verfasser hielt; es ist undenkbar, daß Aristoteles Plato's Selbstaufgeben seines erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Standpunktes nicht gekannt, nicht mitgetheilt, nicht benutzt haben sollte. Kannte aber Aristoteles den Politikos, so kannte er auch den Sophistes, wie wir ohne zu große Kühnheit schließen dürfen: da er letzteren bei seiner Polemik gegen Plato's Ideenlehre nicht auf das Tapet bringt, so wird es wohl nicht zu gewagt sein, schon daraus zu folgern, daß er diesen Dialog nicht für Plato's Werk hielt und derselbe also auch nicht Plato's Werk sei. Der Verfasser des Sophistes steht denn aber auch, wie wir bereits hinlänglich gesehen haben, auf einem von Plato schon von vorn herein verschiedenen Standpunkt. Plato's Philosophiren wird durch den innigen Zusammenhalt phantasievoller Anschauung und dialectischer Lebendigkeit characterisirt; im Sophistes ist an dessen Stelle das abstracte Denken auf der Basis eines naiven Glaubens an die Realität des

25) Die Philos. der Griechen II, 1. 2te Aufl. S. 436 fgg. Vgl. Soph. p. 247. E.

Sinnlichen getreten. Dem entſpricht ſein Entwurf der γένη, die mit Plato's höchſten Ideen verglichen, die größte Abweichung von dieſen zeigen. Plato's höchſte Idee iſt die des Guten, in die er das göttliche Weſen faßt und welche ihm das Zweckvolle in der Welt (das εὖ καὶ καλῶς ἔχειν, wie Ariſtoteles ſagen würde) verbürgt. Dieſe Idee zerlegt er im Philebus in das καλὸν, σύμμετρον und ἀληθὲς, damit die Richtungen des Aeſthetiſch-ſittlichen, des Mathematiſch-phyſiſchen, des Logiſch-erkenntnißtheoretiſchen geiſtreich andeutend — und unſer Verfaſſer? Er weiß von keinem ἀγαθόν, er ſtellt das abſtracte ὄν an die Spitze, kommt ſeinem groben Realismus gemäß demnächſt auf die Kategorien von Ruhe und Bewegung, welche die ariſtoteliſche Phyſik beherrſchen, und dann auf Identität und Differenz, welche der formalen Logik zu Grunde liegen. Wie will man dieſen Verſuch eines Entwurfes der Kategorien mit der platoniſchen Ideenlehre zuſammenreimen, wenn er auch immerhin der platoniſchen Weltſeele im Timaeus entlehnt wurde [26]), mit der Ideenlehre, welche der Form nach überall die Einheit des Speculativen und Poetiſchen, dem Inhalt nach die des Aeſthetiſch-ſittlichen und Metaphyſiſchen bekundet? Nirgends, ſo viel ich weiß, ſpricht Plato von der Idee des Seins, ſo ſehr das Sein das ſtehende Prädikat ſeiner Ideenwelt iſt, er konnte alſo auch den Philoſophen nicht ſo definiren, als im Sophiſtes geſchieht [27]). Nicht mit der Idee des Seins, ſondern mit den ſeienden Ideen hat ſich nach Plato der Philoſoph zu beſchäftigen; während freilich Ariſtoteles das ὂν ᾗ ὄν zum Gegenſtand der erſten Philoſophie erhebt.

Ehe ich aber auf den wahren Inhalt des Sophiſtes und die Geſichtspunkte ſeines Verfaſſers weiter eingehe, will ich erſt die formellen Bedenken, welche gegen Plato's Autorſchaft dieſes Dialoges ſprechen, ins Auge faſſen.

Socher hebt mit Recht hervor, daß wer ſich mit Plato's Hauptwerken durch mehrfache Lectüre innig vertraut gemacht habe, dadurch eine Art Gefühles erwerbe, um die Hand des Meiſters von der ſeiner Nachahmer unterſcheiden zu können, daß man aber auch an die Entwicklung und Auflöſung dieſes Gefühles gehen müſſe, um die Gründe ſeines Urtheiles ſich und Anderen klar zu machen. Wenden wir dieſen Satz auf die vorliegende Frage an, ſo wird es nicht genügen, die allgemeine Verſicherung zu ertheilen, daß wie vom Parmenides, ſo auch von Sophiſtes und Politikos jeder Kenner platoniſcher Geſpräche, deren Wärme und Süßigkeit, Feinheit und künſtleriſche Vollendung überhaupt ſprichwörtlich ſind und, wie ſich's bei einem echten Künſtler verſteht, überall bis ins Einzelnſte gehen, — daß, ſage ich, wie vom Parme-

26) Vgl. Bonitz, disputationes Platonicae duae. Dresdae et Lipsiae 1837. p. 47 fgg.

27) Ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. p. 254. A.

nides, so auch von diesen beiden Dialogen man wie in Hinsicht des philosophischen, so auch des ästhetischen Momentes völlig unbefriedigt gelassen wird; es kommt vielmehr darauf an, diesen Richterspruch durch unzweideutige Gründe zu erhärten. Zu diesem Behufe denke man einmal an das eigentliche Wesen der Schriftstellerei Plato's. Es besteht kurz darin, daß die von Socrates im mündlichen Verkehr angewandte heuristische Methode des Philosophirens benutzt wird, um zum speculativen Denken litterarisch anzuregen und daran die Darstellung eigener philosophischer Ueberzeugungen in mehr directer oder indirecter Weise anzuknüpfen. Der platonische Socrates, der Träger der in den platonischen Dialogen angestellten Besprechungen, zeigt sich überall bestrebt, aus den Seelen der Unterredner die als ihnen innewohnend gedachte Wahrheit durch sie selbst in dialectischer Wechselwirkung der Sprechenden entwickeln zu lassen, zunächst durch Zurückweisung des Falschen und Widersinnigen, dann aber auch auf directem Wege, meist in epagogischer Form. Da ist die bekannte ἐξέτασις, die vielgerühmte Hebammenkunst des Socrates, dessen wunderbare Doppelnatur Alcibiades im Symposium so unübertrefflich schildert, der selbst nichts wissend und nichts lehrend das Scheinwissen der Anderen bloßstellt und durch dialectische Heuristik zur Berichtigung, Aufklärung und logischen Anordnung der Begriffe anleitet. Wenn also Plato's Werke ihrer Form nach die mit künstlerischem Bewußtsein vollzogene litterarische Bethätigung dieser socratischen Methode sind, so fragen wir nun, wie sich der Sophistes in dieser Beziehung verhält? Im Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung Plato's im Phädrus (p. 275. 276), sowie mit der dazu stimmenden thatsächlichen Gestaltung seiner, wenn auch noch so sehr von einander formell verschiedenen Dialoge fängt der Sophistes gleich mit der überraschenden Frage an, die nicht einmal der eleatische Gastfreund als Wortführer, sondern, um die Sache voll zu machen, Socrates selbst thut, ob der Vortragende — denn jener Eleat erscheint vollständig so — das, was er beweisen wolle, in langer Rede für sich allein darzuthun gedenke, oder durch Fragen, wie es im früheren Gespräch mit Parmenides geschehen sei. Der Eleat antwortet nicht etwa, daß sich der Dialog als die einzig philosophische Form der Begriffsentwicklung von selbst verstehe, sondern er erklärt die dialogische Form für den Fall vorzuziehen, daß man ihm ohne Schwierigkeit und Widerspenstigkeit antworte (ἀλύπως καὶ εὐηνίως) — sonst also nicht. Socrates läßt dieß nicht nur passiren, sondern verspricht sogar, daß ihm alle „sanftmüthig" zuhören würden, und empfiehlt ihm den Theaetet als Unterredner. Das klingt ganz wie Ironie, ist aber von derselben, wie der Verlauf des Gespräches lehrt, außerordentlich weit entfernt. In der That erweisen sich Socrates und die andern dem Gespräch Beiwohnenden als stumme Zuhörer und Theaetet als sanftmüthiger Unterredner, indem er das ganze lange Gespräch hindurch niemals etwa das Verständniß fördernde Fragen und Bemerkungen macht, wie er dieß

doch in dem nach ihm genannten ſchönen platoniſchen Dialoge zu thun pflegt, ſondern allermeiſt in einer entſetzlich trocknen Weiſe ſich mit einem *ναὶ, πάνυ, καλῶς, ὀρθῶς* u. ſ. w. oder mit den obligaten Fragepartikeln *πῶς, ποῖον, τί δή* u. ſ. w. begnügt. Stallbaum verſichert freilich, er habe hic quoque insignes disserendi partes! Die dialogiſche Form im Sophiſtes iſt demnach nicht mehr die für Plato nothwendige Kunſtform des dialectiſchen Verfahrens, ſondern eine nur äußerliche, daher dürre und ſtörende Manier für die Darſtellung eines ſchon fertig mitgebrachten, zum Vortrag bereit gehaltenen Lehrſtoffs, wie dieß Bonitz ganz richtig bemerkt [28]). Auch Suſemihl hatte dieß ſchon eingeſehen [29]), aber er meint zugleich, daß jene befremdenden Redensarten zu Anfang des Dialogs nichts abſolut Neues ſeien, da ſchon im Gorgias (p. 465 C.) ſogar dem Socrates ſelbſt dahin einſchlagende Aeußerungen in den Mund gelegt würden. Vergleicht man aber Beides, ſo ſpringt ein gewaltiger Unterſchied ſofort in die Augen. Dort, im Gorgias, entſchuldigt ſich Socrates dem Sophiſten gegenüber wegen einer mitten im lebendigſten Dialog vorkommenden monologiſchen Auseinanderſetzung, zu der er ſich, um verſtändlich zu ſein, gezwungen ſähe — nicht ohne einen Seitenhieb auf die breitſpurigen *ἐπιδείξεις* der Sophiſten; hier aber iſt die Rede von der Behandlungsweiſe des philoſophiſchen Stoffes überhaupt. Der Socrates des Dialogs Gorgias fällt bei jener Auseinanderſetzung keineswegs aus ſeiner Rolle, hier aber iſt er wahrlich ein vollkommen anderer geworden und, was er ſagt, iſt für Jeden, der an den platoniſchen Socrates denkt, allerdings vollkommen neu. Grade wenn man ſich überlegt, welche Stellung Socrates den Sophiſten gegenüber in den platoniſchen Dialogen einnimmt, wie er ſie trefflichſt perſiflirt und mit überlegener Dialectik, wie die Katze mit der Maus ſpielend, aber ſchonungslos vernichtet, muß man es unglaublich finden, daß ihm von Plato die Rolle zuertheilt worden ſein könne, die Begriffsbeſtimmung des Sophiſten aus dem Munde eines eleatiſchen Fremdlings (der in Plato nachgeahmten poetiſchen Phraſen, aber in ariſtoteliſcher Weiſe ſich vernehmen läßt) ruhig zuhörend zu vernehmen, ja ſie ſich auszubitten. Denn das Wenige, was Socrates zu Anfang des Geſpräches ſagt, lautet genau dahin und iſt darum wo möglich noch unplatoniſcher, als ſein nachheriges Schweigen [30]). Oder iſt es etwa die Art des platoniſchen Socrates, ſich im Ernſt, nicht iro-

28) a. a. O. S. 305.

29) a. a. O. S. 289.

30) Es darf hiergegen nicht etwa geltend gemacht werden, daß Socrates auch im Timaeus den Zuhörer mache. Der Timaeus iſt der mythiſche Theil jener großartigen Trilogie, in welcher die Rollen des Vortrags eben an drei Meiſter vertheilt ſind. Socrates, der die Philoſophie vom Himmel zu den Sitten der Menſchen rief, übernimmt den ethiſchen, Timaeus, der pythagoreiſche Naturphiloſoph, den kosmologiſchen Theil. Alſo fehlt jede Anwendung dieſes Verhältniſſes auf Sophiſtes und Politikos.

nisch, nach Belehrung durch Andere umzusehen? Das thut er aber hier; er begrüßt den Eleaten als einen Gott — der ironische Ton des platonischen Socrates ist damit aufs Verkehrteste in Ernsthaftigkeit verkehrt — und läßt sich auch durch Theodorus nicht abhalten, die Schmeichelei noch einmal zu machen. Er will von dem Fremdling lernen, was Sophist, Politiker und Philosoph bedeute. Wie sehr sticht diese plumpe Introduction des Thema's von Plato's feiner Weise ab, wie wir sie z. B. im Anfang des Theaetet finden, an den sich der Sophistes doch zunächst anzulehnen bestimmt ist und als dessen unmittelbare Fortsetzung er sich ausgiebt. Wollte denn aber, so müssen wir bei dieser Gelegenheit fragen, der Verfasser des Gespräches den Schein erwecken, daß er Plato sei? Ich glaube nicht. Grade der Umstand, daß im Sophistes wie im Politikos nicht Socrates, sondern der Eleat das Wort führt, und daß in Folge dessen das heuristische Verfahren des Ersteren wegfällt — grade dieser Umstand, sage ich, muß uns ein Fingerzeig sein, daß der Verfasser, wenn er auch Plato sichtlich nachahmt, nicht dessen, sondern eigene Philosophie vorzutragen gedenke. Plato's Lehren trägt immerdar Socrates in seiner dialectisch-maeeutischen Weise vor; wo diese und ihr Vertreter in den Hintergrund treten, dürfen wir daher nicht Plato finden wollen. Man könnte dabei freilich noch den Gedanken hegen, daß Socrates in dem verheißenen dritten Dialoge der Reihe, dem φιλόσοφος, wieder hervortreten würde. Eine Andeutung dieser Art könnte man im Politikos p. 258 A. finden. Aber es wird uns ja gesagt, daß der Eleat auch über den φιλόσοφος den Vortrag behalten solle (p. 217. A. B.). Und wie künstlich bleibt auch dieses Auskunftsmittel gegenüber der feierlichen Begrüßung des Eleaten durch Socrates zu Anfang des Sophistes, die eine nachherige Correctur und Zurechtsetzung auszuschließen scheint. Auch müßte der, welcher zu diesem Auskunftsmittel greift, nur um so viel mehr das Unplatonische des Inhalts der uns vorliegenden beiden Gespräche anerkennen.

Was endlich die vielgerühmten Diäresen im Sophistes und im Politikos betrifft, von denen ich oben wenigstens schon so viel dargethan habe, daß man aus Aristoteles kein Recht gewinne, sie auf Plato zurückzubeziehen, so brauche ich nur das von Socher über sie Gesagte wörtlich zu wiederholen, indem ich das Eine hinzufüge, daß nach Philoponus schon Alexander Aphrod. sie (welche mit den in unserm Gespräche enthaltenen entweder identisch waren oder doch irgendwie zusammenhingen) — eben ihrer Unwürdigkeit wegen — für dem Plato untergeschoben erklärt hat. „Diese kleinlichen, durch die unbedeutendsten Zwischenglieder an bloß zufälligen Trennungsmerkmalen geschmackwidrig lang durchgeführten und wiederholt spaltenden Begriffespaltungen — sagt Socher S. 262 — finden sich in keiner Schrift Plato's, sondern sind nur dem Sophistes und seinem Geistesbruder, dem Politikos, eigen. Wohl kannte und empfahl Platon das logische Geschäft der Dialectik, den Gattungsbegriff in seine Arten, und diese wieder in ihre Unter-

arten zu theilen — dieſen Weg, wie er ihn nennt, vom Einen zum Vielen herab, dann aufwärts wieder vom Vielen zum Einen zu ſteigen. Wir finden bei ihm vortreffliche Muſter von Eintheilungen, z. B. die der Kunſt im Gorgias, die der Wiſſenſchaften im Philebus, aber welcher Unterſchied gegen die im Sophiſtes und Politikos, durch welche ſich der Leſer nur mit Mühe und Widerwillen durcharbeiten kann." — „Doch vielleicht ſcherzt Platon mit dieſen Begriffeleitern, wie dort im Kratylos mit den Wortableitungen? Auf keine Art! Der Socrates des Dialoges Sophiſtes ſchweigt und mit ihm ſchweigt ſeine ſonſt gewohnte Ironie. Der das Wort führende Eleate treibt ſeine Spaltungen und Wiederſpaltungen des Geſpaltenen im größten Ernſte: er ſetzt das Weſen der Dialectik und beinahe der ganzen Philoſophie in ſie: „auch an den geringfügigſten Gegenſtänden muß man ſich darin üben," ſagt er (Sophiſt. p. 227), „Badeſchwamm oder Geſundheit bringende Arznei muß dem Dialectiker gleich gelten: ihm dünkt die Jagd des Feldherrn auf Menſchen um nichts ehrwürdiger, als die Jagd auf Ungeziefer, ſondern nur prahlhafter". „Zwar nennt auch Platon's Socrates oft niedere, geringfügige Gewerbe und Gegenſtände, er mußte den Vorwurf hören, daß er immer von Gerbern, Zimmerleuten, Schneidern u. ſ. w. ſpreche (Gorg. 491. a.), aber bei Plato braucht er ſie nur als Beiſpiele zur Vergleichung; nie verweilt er ſich bei ihnen, wie im Sophiſtes und Politikos geſchieht, um mit ſelbſtgefälliger Behaglichkeit ihr Detail auseinander zu legen".

Nun iſt man allerdings trotz dieſer Warnung Sochers nicht davon abgegangen, die Diäreſen beider Dialoge, um deren Echtheit zu halten, als ſcherzhaft, als platoniſche Perſiflage der Manier von Gott weiß welchen Zeitgenoſſen zu nehmen[31]). Aber es iſt nicht ſchwer, ſich von dem Unſtatthaften dieſer Annahme zu überzeugen. Vor allen Dingen muß doch Ariſtoteles dieſe Diäreſen für ernſt genommen haben, wenn er ſich, wie wir ſehen, darauf bezieht. Sollte ſich Ariſtoteles über die vermeinte Ironie ſo getäuſcht haben? Aber noch mehr. Wenn dieſe Diäreſen dazu dienen ſollten, ſich über eine falſche Spitzfindigkeit des Eintheilens luſtig zu machen, warum werden ſie denn immer wieder und zwar in beiden Dialogen lange Strecken hindurch nicht nur angewendet, ſondern zu dem Zwecke angewendet, ein Endreſultat zu erzielen — ein Reſultat, wie es ja im Sophiſtes in jener ungeheuerlichen Definition am Schluſſe denn auch wirklich erſcheint? Das hieße doch die Ironie zu weit treiben! Es iſt aber im Sophiſtes ausdrücklich, wo von der Dialectik ausführlich die Rede iſt, bemerkt, daß die *διαιρέσεις* integrirender Theil derſelben wären, wie denn in der That dieß *διαιρεῖν κατ' εἴδη* mit dem Lieblingsthema des Verfaſſers, der *κοινωνία τῶν γενῶν*, im engſten Bezug ſteht und in engſten Bezug gebracht wird[32]). Auch ſcheinen mir diejenigen, welche unſere beiden Dialoge

31) So beſonders noch Suſemihl (a. a. O. S. 314).
32) p. 253. C.

so hoch schätzen, gegen sich selbst zu kämpfen, wenn sie die διαιρέσεις derselben als ironisches Beiwerk betrachten. In beiden Dialogen werden die wichtigsten Verhandlungen durch die Diäresen vorbereitet und eingeleitet: im Politikos dient sogar der große Mythus, welcher nach Deuschles und Susemihls Meinung die tiefsten Geheimnisse der Speculation in sich birgt, zum Weiterbau des dichotomischen Fachwerkes, als dessen Fortgang einmal stockt. Das sieht doch nicht nach Ironie aus! Dagegen leugne ich gar nicht, daß die Diäresen unwillkührlich den Eindruck des Lächerlichen, ja mitunter des Eckelhaften und durchweg des Langweiligen machen, aber daß sie scherzhaft gemeint seien, ist nicht durchzuführen, selbst nicht auf den Grund hin, daß sich der Verfasser mitunter selbst die Miene giebt, zu scherzen. Das gehört nur zu seiner angenommenen Manier, die freilich nicht selten wunderlich herauskommt, wie wenn er z. B. bei der Kritik der Ontologen zuerst den alten Philosophen vorwirft, sie hätten wie zu Kindern im Mythus geredet (μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν) und dann gleich darauf sagt, es sei schwer, ja verwerflich, über so berühmte und altehrwürdige Leute abzusprechen (χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν)[33]).

Ehe ich nun bei Gelegenheit dieser Dichotomien frage, ob die größten und maßgebendsten derselben, nämlich die von Philosoph und Sophist einerseits, anderseits von Philosoph und Staatsmann, in platonischem Geiste entworfen seien, komme ich erst noch auf Inhalt und Zweck des Sophistes im Allgemeinen. Bonitz hat in seiner mehrerwähnten Abhandlung, nachdem er die Unmöglichkeit dargethan, daß in den von Steinhart, Susemihl, Deuschle und Michelis abgegebenen Erklärungen über den Grundgedanken und Zweck des Dialogs „ein auch nur annähernd oder theilweise richtiger Ausdruck des wirklichen Inhalts" dieser platonischen Schrift zu finden sei, seinerseits Folgendes erklärt: „Platon giebt im Sophistes der schon als feststehend vorausgesetzten Ideenlehre durch die Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν eine weitere Entwicklung in der Art, daß dadurch die in allen bisherigen Philosophemen zurückbleibenden Schwierigkeiten ihre Lösung finden und selbst dem bloßen Scheinwissen seine sichere Stelle außerhalb des Bereiches der Philosophie angewiesen wird"[34]). Freilich sieht er sich gezwungen, an einer andern Stelle, nachdem er wiederholt hat, daß die κοινωνία τῶν γενῶν den wichtigen positiven Inhalt des Sophistes bilde, zu sagen: „Nehmen wir einmal an, man lese diesen (also den wichtigsten) Abschnitt ohne irgend einen Gedanken daran, daß γένη, εἴδη für Platon eine andere Bedeutung haben, als die der allgemeinen Begriffe in ihrer verschiedenen Abstufung, so würde man sich über die Trivialität dieses Abschnittes nicht genug verwundern können"[35]). Hier frage ich

33) p. 242. C. — p. 243. A.
34) a. a. O. S. 324.
35) a. a. O. S. 331.

nun, ob die Trivialität um ein Haar geringer iſt, wenn wir den γένη und εἴδη eine transcendente Wirklichkeit beilegen? Geſetzt, der Verfaſſer des Sophiſtes lege ihnen eine ſolche bei (was ich aber nicht zugeben kann), ſo denkt er wenigſtens in dieſem ganzen Abſchnitte nicht daran und hat auch gar keine Veranlaſſung daran zu denken, da es ſich eben nur um logiſche Verhältniſſe handelt. Dieß haben Suſemihl, Deuſchle und Steinhart im Allgemeinen richtig erkannt, trotzdem ſie von Plato's Autorſchaft überzeugt ſind. Ich muß aber überhaupt beſtreiten, daß durch die κοινωνία τῶν γενῶν die platoniſche Ideenlehre eine weitere Entwicklung im Sophiſtes empfangen habe. Denn der Sophiſtes giebt darüber im Grunde genommen nichts Neues, ich meine nichts, was wir nicht aus dem im Phaedrus, im Philebus und beſonders in der Republik über Coordination und Subordination der Begriffe, alſo auch über Prädicabilität Geſagten auch ſchon ableiten können. Nicht einmal das Weſen des Irrthums und der Täuſchung iſt aus der κοινωνία τῶν γενῶν heraus im Sophiſtes hinlänglich beſtimmt, wie Bonitz am Schluß ſeiner Abhandlung ſelbſt ſehr richtig hervorhebt. Es darf alſo nicht bei dem ſtehen geblieben werden, was er als Zweck des Geſpräches bezeichnet hat.

Wenn wir den Bau des Dialogs ſeiner allgemeinſten Bildung nach uns vergegenwärtigen, ſo finden wir ſofort, daß er in zwei Theile zerfällt, 1) einen vorbereitenden, welcher die Aporien des zu behandelnden Begriffes aufſtellt bis pag. 237 B. und 2) den ausführenden Theil, welcher die Löſung verſucht. Nach den verſchiedenen Verſuchen, das Weſen des Sophiſten durch dichotomiſches Hinabſteigen auf eine Definition zu bringen, welche aber mißglücken, wird als bezeichnendſtes Merkmal (μάλιστα μηνῦον p. 232. B.) deſſelben hervorgehoben, daß er ein Streitkünſtler ſei. Darin liegt dann, daß er den Schein für Wahrheit als ein gaukelnder Nachahmer der Wirklichkeit ausgiebt (234. B.—235. A.); und dadurch wiederum iſt geſetzt, daß Irrthum und Täuſchung, die das Seiende als nicht ſeiend, das Nichtſeiende als ſeiend erſcheinen laſſen, wirklich beſtehen. Die Möglichkeit hiervon, alſo der Verwechslung von Sein und Nichtſein, auf der jedwede Täuſchung beruht, muß demnächſt nachgewieſen werden (p. 236. C.—237. B.). Damit iſt das Problem geſtellt und der ganze folgende Theil beſchäftigt, es zu löſen. Zunächſt wird das Nichtſein in Betracht gezogen, dann das Sein, und die Realität des Nichtſeienden, auf der eben die Möglichkeit der Täuſchung beruht, aus der κοινωνία τῶν γενῶν abgeleitet. Aber dieſe giebt nur die allgemeine Möglichkeit des Betrugs an die Hand, die beſondere Möglichkeit jedes einzelnen Falles der Täuſchung liegt im unrichtigen Urtheil, ſo daß die Lehre von der συμπλοκὴ der Begriffe im Urtheil den Schlußſtein des Ganzen bildet, an die ſich nun die zum Anfang zurückgreifende Definition des Sophiſtes anſchließt.

Wenn man ſich dieſen Gang des Geſpräches, welchen Bonitz mit großer Klarheit, wenn auch in etwas andrer Weiſe, auseinandergelegt

hat, auf die angedeutete Art vergegenwärtigt, wird man nicht umhin können, anzuerkennen, daß es eine einfache, in gewissem Sinne consequente Entwicklung habe, und durchweg das Streben zeige, der gestellten Aufgabe zu genügen. Aber daß dieß Letztere vollständig geschehe, daran fehlt doch wieder sehr viel; die richtigen Gedanken sind überall mehr hingeworfen, als ausgeführt. Im Grunde genommen wird also aus der κοινωνία τῶν γενῶν und der darauf beruhenden συμπλοκὴ der Begriffe im Urtheil nur die Möglichkeit der Täuschung und des Truges nachgewiesen, aber nicht darauf eingegangen, wie es denn nun der Sophist anfange, sich dieser Möglichkeit zu seinen Zwecken zu bedienen und welches diese Zwecke seien; d. h. der so oft verlangte ἔλεγχος des Sophisten fehlt eigentlich. Daher mußten denn wohl die Erklärer des Gespräches auf den Gedanken gerathen, Plato als der Verfasser benutze nur die Begriffserörterung des Sophisten als einen Vorwand, oder eine oberflächliche Maske, um dahinter tiefe Geheimnisse der Speculation zu verbergen. Sie durften dieß um so mehr, als Plato in den übrigen Gesprächen, wie z. B. im Protagoras, Gorgias, Euthydem, Republik u. s. w. sich über Wesen und Treiben der Sophisten viel anschaulicher und eingehender vernehmen läßt, als hier, wo doch grade ausdrücklich vom Sophisten als solchem gehandelt werden soll; andrerseits der Sophistes beachtenswerthe Gedanken über metaphysische und logische Dinge enthält, die zum Theil über das in andern platonischen Gesprächen Enthaltene hinausgehen. Dahin gehört die Kritik der bis dahin aufgetretenen ontologischen Systeme, dynamische Fassung des Seienden, der Versuch einer Kategorienlehre, die Lehre vom Urtheil u. s. w. Dieser unserm Dialog eigene, allerdings wunderliche Gegensatz von Unfertigkeit auf der einen, von Reife auf der andern Seite scheint sich nur dadurch erklären zu lassen, daß man anerkennt, man habe es hier mit einem Nachahmer Plato's zu thun, der gute, über Plato hinausgehende Philosopheme benutzen konnte, jedoch diese wiederum nicht gehörig zu benutzen verstand. Die Quelle dieser benutzten Philosopheme aber wird alsdann keine andere sein, als Aristoteles. Darauf führt zunächst schon der Sprachgebrauch. Die häufige Anwendung der bekannten aristotelischen Termini δύναμις, μέθοδος, ἔλεγχος und ἐλέγχειν, ἀπορία und ἀπορεῖν, ὅρος und ὁρίζειν, ἀπόδειξις, συμπλοκὴ und anderer muß jedem Leser auffallen, wenn man auch weiß, daß diese Ausdrücke hie und da bei Plato, größtentheils freilich nicht in so ausgeprägter, specifischer Bedeutung, wie bei Aristoteles und in unsern beiden Dialogen vorkommen. Einige Ausdrücke, wie z. B. ἀπόφασις, das im Dialoge einigemale vorkommt, haben sogar noch nicht annähernd bei Plato die spätere aristotelische Bedeutung, welche unser Verfasser als selbstverständlich gebraucht[36]). Man könnte dabei auf den Gedanken gerathen, daß uns im Sophistes vielleicht nur ein Uebergangs-

36) p. 287. B. 257. C. 263. E. φάσις καὶ ἀπόφασις.

ſtadium von Plato zu Ariſtoteles vorliege: eine Annahme, welche um ſo unumgänglicher ſcheint, als der Letztere Sophiſtes und Politikos kannte und den Verfaſſer des Politikos als τινὰ τῶν πρότερον bezeichnet. Gleichwohl widerſpricht dieſer Annahme die Art und Weiſe, wie gewiſſe ariſtoteliſche Elemente in beiden Geſprächen vorkommen: es ſind nicht, wenn ich den Vergleich machen darf, gleichſam neue Münzen, deren ſcharfes Gepräge es verbürgt, daß ſie eben erſt die Werkſtatt des Gedankens verließen, ſondern verhältnißmäßig abgegriffene, alſo überkommene. Ariſtoteles hat ſeine philoſophiſche Sprache ſich ſelbſt geſchaffen; unſer Verfaſſer überkam ſie. So daß es unzuläſſig erſcheint, ihn als von Ariſtoteles benutzt anzuſehen; vielmehr wird angenommen werden müſſen, daß er ſeinerſeits den Ariſtoteles benutzt habe. Dagegen ſpricht ſcheinbar nun freilich, daß dieſer in der Politik unſern Verfaſſer als τινὰ τῶν πρότερον bezeichnet. Wie iſt es möglich, wird man fragen, daß Ariſtoteles einen Ariſtoteliker ſeinen Vorgänger nennt? Aber, ſo können wir dagegen fragen, iſt es denn nöthig, daß der Autor der beiden Geſpräche grade ein Schüler des Ariſtoteles, ein jüngerer Ariſtoteliker geweſen ſei? Ließe ſich vielmehr das Verhältniß, wenn man ſich nun einmal vom Einfluß ariſtoteliſcher Philoſophie auf Inhalt und Sprachweiſe des Sophiſtes überzeugt hat, nicht auch anders denken? Das τινὰ τῶν πρότερον braucht ja nicht ſchlechtweg einen Früheren, Aelteren, einen Vorgänger zu bedeuten, ſondern nur Einen, der vor Ariſtoteles — über Politik geſchrieben hatte. Nichts hindert, daß der Verfaſſer der beiden Dialoge eher ſchrieb, als Ariſtoteles ſeine Politik bekannt machte, und daß er doch des Letzteren Logik und Metaphyſik bereits kannte, als er ſchrieb. Wenn Ariſtoteles ſchon bei Plato's Lebzeiten zu Athen gelehrt haben ſoll, ſo mochte ihn unſer Verfaſſer damals gehört haben, wie er denn in der That nicht etwa durch das ariſtoteliſche Syſtem völlig hindurchgegangen, nicht bis zu deſſen letzten Reſultaten durchgedrungen, alſo wirklich nichts weniger als ein Ariſtoteliker oder Peripatetiker iſt, wenngleich er einzelne Sätze des Ariſtoteles benutzt und deſſen realiſtiſchen Standpunkt im Allgemeinen theilt. So ſcheint alſo in der That nichts beſonders Gezwungenes darin zu liegen, wenn man annimmt, er habe, urſprünglich Platoniker, von einzelnen Lehrvorträgen oder Schriften des Ariſtoteles Kunde erhalten, gewiſſe Reſultate derſelben ſich zu Eigen gemacht und dieſe in ſeinen beiden Geſprächen angewendet, ehe Ariſtoteles ſeine Politik ſchrieb, um ihn darin als τινὰ τῶν πρότερον zu bezeichnen. Wie leicht es aber kommen konnte, daß philoſophiſche Dialoge mit platoniſchem Anſtrich auf Plato's Namen geſetzt wurden, darüber hat Suckow und ihm folgend Ueberweg dankenswerthe Bemerkungen beigebracht[37]). Uebrigens ließen ſich aus der Geſchichte der philoſophiſchen Litteratur Beiſpiele genug beibringen, daß die ſpä-

37) G. F. W. Suckow, die w. und k. Form der platoniſchen Schriften. Berlin, 1858. S. 163 fgg. Vgl. Ueberweg a. a. O. S. 189 fgg.

tere Entwicklung speculativen Denkens auf die Anhänger älterer Systeme rückwirkende Kraft übte, ohne daß der philosophisch Jüngere aufhörte, ein solcher zu sein. Vielleicht wollte Aristoteles durch jenen Ausdruck nur das bezeichnen, was heut zu Tage als ein „überwundener Standpunkt" qualificirt zu werden pflegt, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß der Ueberwundene ihn selbst benutzt habe. Jedenfalls scheint mir ein so vieldeutiger, vereinzelter Ausdruck, mit dem Aristoteles seinen hochgeehrten, wenn auch scharf bekämpften Lehrer Plato wohl nimmermehr bezeichnet hätte, nicht gewichtig genug, um die Argumente, wonach der Sophistes mit Hülfe und Benutzung aristotelischer Begriffe, zum Theil in deren uns noch heute vorliegender Fassung, erwachsen sei, irgendwie zu entkräften.

Denn kaum zu weit glaube ich zu gehen, wenn ich behaupte, daß der Verfasser des Sophistes einen großen Theil seiner philosophischen Ueberzeugungen dem Aristoteles verdankt haben müsse oder doch in Bezug auf diesen gewonnen habe. Er strebt dabei, sich Plato's poetischen Stils zu bedienen, dessen Nachahmung ihm aber nicht immer glückt: auch verräth eine ganze Reihe von Ausdrücken, die theils gradezu unplatonisch, theils wenigstens bedenklich sind, und deren Gespreiztheit im Politikos noch zunimmt, daß wir mit Niemandem weniger als Plato selbst zu thun haben. Ich erinnere beispielsweise nur an Redensarten wie: *τὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργα*[38]), *τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρασκευάκαμεν*[39]), *διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν*[40]), *τριβῇ προσαπτόμενος τῇ τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητι*[41]) aus dem aristotelischen *περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν*, *τὰ τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα*[42]), *ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων*[43]), *μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται*[44]), *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*[45]), *ἡ τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης*[46]), *καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως*[47]), *τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων*[48]), *φαίνεται προβλημάτων γέμειν*[49]), *τολμηρότερον εἰρῆσθαι*[50]); an ungewöhnliche Worte wie: *ἀσύννους*[51]), *ἐναντιολογία*[52]), *ἐναντιολογεῖν*[53]), *ἐναντιοποιολογικὴ*[54]), *ψευδουργὸς*[55]), *εἰδωλουργικὸς*[56]), *ἀρχαιοπρεπὲς*[57]), *ἀδιανόητον*[58]), *εὐκρινῶς ἔχειν*[59]), *ἀπερημοῦν*[60]) u. s. w. Merkwürdig ist der ganz unplatonische Ausdruck *τὸ τί*, welcher dreimal hinter einander vorkommt und an die

38) p. 234. E.
39) p. 251. B.
40) p. 268. B.
41) p. 254. A.
42) p. 254. B.
43) p. 235.
44) p. 245. D.
45) p. 247. E.
46) p. 254. A.
47) Ebend. C.
48) p. 259. E.
49) p. 261. A.
50) p. 267. D.
51) Ebend.
52) p. 236. E.
53) p. 268. B.
54) p. 268. C.
55) p. 241. B.
56) p. 239. D.
57) p. 229. E.
58) p. 238. C.
59) p. 242. C.
60) p. 237. D.

ſpätere ſtoiſche Kategorie erinnert. Es würde aber zu weit führen, alle Abweichungen von Plato und alle Spuren der öfters recht in die Augen ſpringenden Nachahmung deſſelben beizubringen; dem aufmerkſamen Leſer, wenn er einmal auf die richtige Spur geleitet worden iſt, wird das nicht entgehen. Ich beſchränke mich alſo darauf, anzudeuten, worin mir die Benutzung des Ariſtoteles am deutlichſten zu ſein ſcheint.

Die von Letzterem mitgetheilte und gebilligte Definition Plato's, der Sophiſt beſchäftige ſich mit dem Nichtſeienden, bildet den Auslaufspunkt für den Verfaſſer des Geſprächs, indem er dabei das *μὴ ὄν* in ariſtoteliſcher Weiſe ſogleich als *ψεῦδος* faßt[61]). Darin wurzelt die ganze Argumentation (vgl. Bonitz S. 290. Sophiſtes p. 260. C. u. ſ. w.). Dieſe Definition des *μὴ ὄν* finden wir wiederholt in Ariſt. Metaph.; recht deutlich z. B. *E*, 2, p. 1026. a. 35. u. 4. p. 1027. B. 17., zweimal nicht weit von der Stelle, wo jene Platoniſche Definition des Sophiſten vorkommt. In der Lehre von der *οὐσία*, wie ſchon oben ausgeführt wurde, ſchließt ſich der Sophiſtes ganz an Ariſtoteles an, indem er mit dieſem eine doppelte Bedeutung der Subſtanz annimmt[62]). Eine Lieblingsvorſtellung iſt ihm dann aber, die *οὐσία* mit der *δυνάμις* in Verbindung zu bringen (vgl. p. 247. E. p. 248. C.), wobei die *δύναμις* als *ἀρχὴ κινήσεως* fungirt (vgl. Metaphyſ. *Δ*. 12. p. 1019. A. 15–35). Er benutzt demnach die Sätze des Ariſtoteles, um eine phyſikaliſch-realiſtiſche Vorſtellung der *οὐσία* zu gewinnen, mit welcher er dann Plato's Ideenlehre kritiſirt. Ganz ariſtoteliſch iſt wiederum die Definition der Wahrheit *ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστι, ὁ δὲ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων*[62]), wie denn überhaupt in dem logiſchen Theile, wo von der *συμπλοκὴ* gehandelt wird (p. 261. C.—263. D.), der Einfluß der ariſtoteliſchen Logik mir ſo evident ſcheint, daß ich auf das Einzelne davon nicht weiter eingehen zu müſſen glaube.

Jedoch nicht nur die metaphyſiſchen und logiſchen Grundlagen des Dialogs ſtammen aus dieſer Quelle[63]), ſondern im Näheren auch die Auffaſſung der Sophiſtik, welche, wie ſich erwarten läßt, der Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* entnommen wurde. Das relative Sein des Nichtſeins, der Cardinalpunkt des Geſpräches, kommt darin beſtimmt und wiederholt vor, z. B. cap. 5 p. 167. A. Bkk. *εἰ τὸ μὴ ὂν ἔστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὂν ἔστιν· οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶναί τέ τι καὶ εἶναι ἁπλῶς;* noch beſtimmter cap. 25 p. 180. A. Bkk. *ἆρ' ἐνδέχεται τὸ μὴ ὂν εἶναι; ἀλλὰ μὴν ἔστι γέ τι μὴ ὄν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὂν οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται τι τῶν ὄντων.* Ebenſo bedeut-

61) Vgl. oben S. 6.

62) p. 263. B.

63) Daß der Verfaſſer des Soph. auch die ariſtoteliſche Kategorienlehre kannte, läßt ſich einigermaßen daraus ſchließen, daß er wie Bonitz p. 293 hervorhebt, die *οὐσία* zuerſt *κατὰ ποσὸν*, dann *κατὰ ποιὸν* betrachtet. Vgl. Sophiſt. p. 242. C — Auch der häufige Gebrauch von *ποιεῖν* und *πάσχειν*, die als *κίνησις* zuſammengefaßt werden, deutet darauf hin.

sam ist die Stelle des cap. 11 p. 171. B. Bk., wo die Definition der Sophistik vorkommt, χρηματιστική τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης (vgl. Soph. p. 226. A. und 233. B.), und wo der Eristiker als ψευδογράφος bezeichnet wird, ein Bild, welches unser Verfasser gleichfalls auf den Sophisten anwendet und weitläuftig ausbeutet (p. 239. D.— 240. B.).

Als solche Ausbeutung werden wir aber endlich auch die oben besprochene Stelle aus dem *N.* der Metaphysik ansehen müssen, welche der Verfasser vor sich hatte und benutzte. Wir haben schon bemerkt, welche Schwierigkeiten es hat, anzunehmen, daß Aristoteles den Sophistes dabei vor Augen hatte: kehren wir die Sache um, so wird uns die Beziehung klar. Aristoteles hätte den Sophistes schwerlich so mißverstanden, wie wir doch annehmen müßten, wenn er sich in der Stelle auf diesen Dialog bezieht; dagegen unserm Verfasser dürfen wir wohl zutrauen, daß er aus der Aeußerung des Aristoteles auf seine Weise Nutzen zog, ohne sich um den eigentlichen Sinn der aristotelischen Kritik dabei zu kümmern.

Wir werden ihn nach diesem Allen uns als einen Eclectiker oder Syncretisten zu denken haben, der platonische Elemente mit aristotelischen Sätzen zu vereinigen sucht, in seiner allgemeinen Ansicht dem landläufigeren Realismus aber unendlich näher steht, als dem platonischen Idealismus, durch den er, wie Aristoteles selbst[64]), hindurchgegangen zu sein scheint. Der in der socratischen Schule herrschenden Sitte folgend, schreibt er in Dialogform, wobei ihm jedoch ein höheres künstlerisches Bewußtsein über dieselbe abgeht. Seines Zeichens ist er also ein Realist, der sich zwischen die platonische Ideenlehre und den Materialismus in die Mitte stellt, um beide auf seine Weise zu corrigiren. Besonders hat ihm der aristotelische Einwurf von der Unbeweglichkeit der Ideen eingeleuchtet, welcher er nun seine eigene, wenig gelungene, ja sehr verkehrte Argumentation entgegenstellt. Auch die Kategorien entwirft er auf seine eigene Manier, halb vom physikalischen, halb vom logischen Standpunkt aus, im Grunde nach Anleitung des platonischen Timäus. Sein Lieblingsthema, die κοινωνία τῶν γενῶν, lernte er dagegen wohl aus der Politeia, an welche viele Wendungen auch des Politikos erinnern. Characteristisch für ihn möchte am meisten das διαιρεῖν κατ' εἴδη sein, welches er in beiden Dialogen bis zum Ueberdruß auf die schon oben gerügte meist sehr gedankenschwache Weise treibt; so wie eine mittels der Amphibolie der Begriffe, besonders des Substanzbegriffes sich vollziehende theils sophistische, theils triviale Dialectik, der nachzugehen sich nur dann der Mühe lohnen würde, wenn nicht außerdem schon hinlängliche Beweise für das Unplatonische dieses seines ganzen Verfahrens vorgelegt wären.

Die Annahme, daß dieses Gespräch dem Plato nicht angehöre, be-

64) Metaphysik L. I. c. 9. p. 990. B, 9 Bonitz.

freit die Freunde des großen Denkers aus allerhand Verlegenheiten, welche die Darstellungen der platonischen Philosophie theils offen zeigen, theils versteckt andeuten, gar nicht der unübersteiglichen Schwierigkeiten zu gedenken, welche dieser Dialog den Anordnern der Zeitfolge platonischer Schriften bereiten muß. Nur mit wenigen Bemerkungen will ich darauf hinweisen. Zeller, indem er sich entschließt, von den Ideen als Kräften zu reden, kann nicht umhin, seinen wohlbegründeten Bedenken dagegen einen entschiedenen Ausdruck zu geben. Wenn es schon, so sagt er, eine schwierige Aufgabe (für Plato) war, sich die Gattungen als für sich bestehende Substanzen zu denken, so war es noch weit schwerer, diesen unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken zuzuschreiben, sie zugleich als bewegt und doch nicht als veränderlich und dem Werden unterworfen zu setzen und in ihnen trotz ihres Fürsichseins die in den Dingen wirksamen Kräfte zu erkennen[65]). Und darauf: Seine ganze Philosophie ist nicht auf die Erklärung des Werdens, sondern auf die Betrachtung des Seins angelegt; die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinung beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels; wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte faßt, so ist dieß nur ein Zugeständniß, welches ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben. Wir können uns daher nicht wundern, daß Plato von dieser Bestimmung nur selten Gebrauch macht[66]). Wird die Unechtheit des Sophistes anerkannt, so fällt auch dieser „seltene" Gebrauch der Beweglichkeit der Ideen weg, welche schon Deuschle so viel Kopfzerbrechen verursacht hatte[67]). Zeller wird sich dann auch gern entschließen, den Megarikern die ihnen gegen alle Tradition von Schleiermacher zugeschriebene Ideenlehre, welche ihnen auf Grund jener mißverstandenen Stelle des Sophistes beigelegt wurde[68]), wieder abzunehmen. Bonitz ferner, weit entfernt, die dem Sophistes bisher nachgerühmten tiefen Geheimnisse der Speculation darin anzuerkennen, zeigt bereits durch unzweideutige Aeußerungen, daß ihm die großen Mängel des Gespräches keineswegs entgangen sind. Da er es aber noch für echt hielt, hat er sich in dieser Hinsicht nur mit großer Zurückhaltung ausgelassen. Was er jedoch S. 326 seiner Abhandlung mit so großem Scharfsinn über die Idee des ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό bemerkt, ist eigentlich schon genügend, ihm selbst die innere Unmöglichkeit, daß das Gespräch platonisch sei, darzuthun, abgesehen von dem, was er bald darauf (S. 328. 329) über Zeller und Deuschle sagt. Mit der Anerkennung der Unechtheit des Sophistes fällt dann auch die Differenz zusammen, in der sich Bonitz mit den andern Erklärern Plato's über die Auffassung der γένη und εἴδη dieses Dialoges befindet. Die

65) Die Philos. der Griechen Bd. II. Abth. I. 2te Aufl. S. 440.
66) Ebend. S. 441.
67) Jahn's Jahrb. Bd. 71. S. 176.
68) Vgl. oben S. 12.

andern Erklärer konnten nicht umhin, die εἴδη des Sophiſtes im abſolut logiſchen Sinne zu faſſen, was Bonitz als unplatoniſch nicht gelten laſſen will: die Sache gewinnt ſofort eine andere Geſtalt, wenn wir wiſſen, daß der Verfaſſer des Geſpräches die platoniſche Ideenlehre zurücktreten läßt und dem ariſtoteliſchen Realismus huldigt. Dann ſind γένη die Kategorien, εἴδη die Species im abſtracten, ariſtoteliſchen Sinne. Ueberweg endlich kommt meiner Anſicht auf mehr als halbem Wege entgegen, indem er den Sophiſtes für jünger als die andern Geſpräche erklärt und die Kritik der Ideenlehre ſtatt auf die Megariker, auf Plato's Ideen ſelbſt bezieht. Wenn Ueberweg die Conſequenz ſeiner Anſicht von der Unechtheit des Parmenides zieht und ſeine durch ſtichhaltige Gründe gar nicht unterſtützte Vorſtellung von einer Umbildung der platoniſchen Ideenlehre fallen läßt[69]), kommt er ganz von ſelbſt bei der Verwerfung des Sophiſtes als platoniſcher Schrift an. Durch das Wegſchaffen dieſer beiden Dialoge, des Parmenides und Sophiſtes, bekommen wir erſt reine Bahn für die Auffaſſung der platoniſchen Dialectik und Metaphyſik, ebenſo wie wir ſehen werden, daß die unlösbaren Widerſprüche zwiſchen Politeia und Politikos durch die Verwerfung des Letzteren allein aufhören.

Bonn, Juli 1862. C. Schaarſchmidt.

69) Plato ſuchte eine Begründung oder einen Unterbau — aber nicht Umbau — ſeiner Ideenlehre an der Hand pythagoreiſcher Dogmen herzuſtellen: wir müſſen bei ihm zwiſchen der Ideenlehre und der Stoichiologie (d. h. der mathematiſchen oder auch anderweitigen Elementenlehre), welche er beſonders in ſeinen mündlichen Vorträgen dargethan haben muß und im Philebus und Timaeus nur verhältnißmäßig wenig berührt, unterſcheiden. Wenn man ſich dieſen Punkt, den ich vielleicht bei einer andern Gelegenheit weiter verfolgen werde, klar gemacht hat, fällt jene Vorſtellung von einer Umbildung, Fortbildung, Entwicklung u. ſ. w. der Ideenlehre in Nichts zuſammen. Sint, ut sunt, aut non sint.